

На правах рукописи

**Бетев Антон Николаевич**

**Социальная топология свободы**

**09.00.11 – социальная философия**

Автореферат диссертации на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Екатеринбург - 2009

Работа выполнена на кафедре социальной философии ГОУ ВПО «Уральский государственный университет им. А. М. Горького»

**Научный руководитель:**

доктор философских наук,  
доцент  
Азаренко Сергей Александрович

**Официальные оппоненты:**

доктор философских наук,  
профессор  
Мясникова Людмила Анатольевна

кандидат философских наук  
Лебедев Дмитрий Валерьевич

**Ведущая организация:**

ФГОУ ВПО «Поволжская академия  
государственной службы  
им. П. А. Столыпина»

Защита состоится «26» июня 2009 г. в 13 часов на заседании диссертационного совета Д 212. 286. 02 по защите докторских и кандидатских диссертаций при ГОУ ВПО «Уральский государственный университет им. А. М. Горького» по адресу 620000, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51, комн. 248.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке ГОУ ВПО «Уральский государственный университет им. А.М. Горького»

Автореферат разослан «    » мая 2009 г.

Ученый секретарь диссертационного  
совета, доктор философских наук  
профессор

Ким В. В.

## Общая характеристика работы

**Актуальность темы исследования.** Актуальность темы исследования обусловлена состоянием современного мира и изменившимися подходами к описанию реальности в рамках философии и социальных наук. Сегодня, как никогда, мир предстаёт во всей своей сложной, непрерывно трансформирующейся многогранности, как разнородный, многоуровневый универсум, требующий описания в соответствии с конкретным пространственно-временным контекстом. Различные гетерогенные концепции, в значительной степени преобладающие сегодня в социально-философских исследованиях, в которых центральное место занимают темы плюральности, мультикультурности, толерантности, конфликтности, дифференцированной социальности и т.д., знаменуют не только новый этап в развитии знания, но являются своеобразным итогом не оправдавших себя попыток описания мира на основе какого-то одного универсалистского подхода. Мы приходим к пониманию неизбежности разнородного, разнородного мира, который открывается во множестве граней, во множестве *интенциональных горизонтов*, складывается из множества культур, порядков, организаций, групп, индивидов; который лишен единой структуры, единого типа социальных связей и *единых форм реализации индивидом собственных сил*, т.е. свободы. Именно сегодня, когда выявляются совершенно разные формы зависимости человека, его подвластности тем или иным условиям, заданным определённым пространственно-временным контекстом, актуальным становится проблема реализации человеком своих сил, преодоления зависимостей в соотнесённости с этим контекстом. Таким образом, становится важным понять разнородность не только мира, но и способов овладения им на том или ином уровне и, соответственно, необходимо рассматривать проблему свободы в социально-топологическом измерении, где *топос* выражает пространственно-временную, историческую, культурную, социальную контекстуальность, заданную теми или иными границами.

**Степень научной разработанности проблемы.** Социально-топологическое исследование проблемы свободы требует обращения к широкому спектру знания в самых разных областях философских, социальных, гуманитарных наук. Огромное значение для этого исследования имеет феноменологическая традиция, заложившая методологический фундамент топологии, связанная с именами Р. Вальденфельса, Э. Гуссерля, Р. Ингардена, М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера, М. Шелера, а также отечественных исследователей В. Молчанова, В. Подороги, Г. Шпета, и др. В феноменологической трактовке сознания в рамках данной работы важнейшим является его практическая реализация в индивидуальном бытии, осмысленно осуществляемом в некоем осязаемом простран-

венно-временном, социальном, историческом, культурном контексте. Сознание мыслится непременно в совместности, как разделённое с другими, что только и может выступать условием существования общего мира.

В понимании социальной реальности автор ориентируется в первую очередь на различные социологические теории 20 века, разрабатываемые такими учёными, как З. Бауман, П. Бергер, П. Бурдьё, М. Вебер, Э. Гидденс, Э. Дюркгейм, Т. Лукман, Н. Луман, Д. Мид, Т. Парсонс, П. Сорокин, А. Шюц, Н. Элиас, и др. При всём многообразии подходов эта реальность предстаёт всё же как некая «система» (или же «структура», «универсум», социальный механизм, организм и т.д.), которая в той же мере предопределяет характер активности различных её «элементов», в какой зависит от неё. Общество *формирует* индивида, который в своём существовании воспроизводит определённые социальные установки, которые он в то же время способен *реформировать*, чем только и можно объяснить историческое развитие.

Безусловно, значимыми в работе являются различные социально-философские методологические установки, касающиеся проблем описания социальной реальности, её многогранности, гетерогенности, проблем власти, самоидентичности и т.д., сформировавшиеся в рамках уральской школы, представленной Азаренко С. А., Кемеровым В. Е., Керимовым Т. Х., Никитиным С. А., Трубиной Е. Г., Шабуровой О. В.

Особое значение в исследовании свободы имеет проблематика телесности, и здесь ориентир делается на работы С. Азаренко, Р. Жирара, Э. Левинаса, Б. Маркова, М. Мерло-Понти, М. Мосса, Ж.-Л. Нанси, В. Подороги, Д. Пивоварова, Ж.-П. Сартра, Г. Тульчинского, М. Фуко, Л. Чертова и др. Тело – это не только один из «инструментов освобождения» человека (и вместе с тем объект приложения власти), но прежде всего индивидуально овеществлённая форма существования социального порядка – это всегда *социальное тело*, которое несёт в себе и реализует в своей активности социальные установки и смыслы.

Следует также учесть значимость для нашего исследования фундаментальных философских учений Аристотеля, Г. Гегеля, Р. Декарта, И. Канта, К. Маркса, Платона, М. Хайдеггера. Проблема свободы здесь предстаёт не просто в своей «вечности» и «неразрешимости», но как проблема фундаментально-онтологическая, связанная с пониманием глубинных основ человеческого существования в его сложности, многомерности, историчности и т.д. Вопрос о свободе, в конечном смысле, – это всегда вопрос о бытии, и потому проблема свободы как социальной величины должна рассматриваться в контексте социального бытия.

Автор обращается к теме власти, учитывая её прямую связь со свободой, и опирается на исследования Т. Адорно, Р. Барта, Ж. Бодрийяра, П. Бурдьё, Ф. Гваттари, Ж. Делёза, Т. Керимова, Г. Маркузе, Ф. Ницше, М. Фуко, М. Хоркхаймера, О. Шабуровой и др. Власть как форма

предопределения области *необходимого* не противопоставляется *напрямую свободе*, но скорее понимается в диалектической связи с ней, на которую указывал ещё Г. Гегель. Так что одно мыслится как *условие* другого. В этой связи значимой оказывается проблема границы, которая анализируется в работах С. А. Азаренко, Т. Б. Захарян, Ж.–Нанси, Д. В. Пивоварова, М. Фуко.

Проблематика пространства и времени как ситуации реализации свободы разрабатывается со ссылкой на теории М. Бахтина, В. Бибикина, П. Бурдьё, Э. Гидденса, И. Канта, В. Кемерова, Т. Керимова, Г.–Н. Фишер, М. Хайдеггера, Ж.–Ф. Шанла и др. Речь идет не об абсолютной системе координат, в которой происходит становление и осуществление индивида, но скорее о «социальном хронотопе», который претворяется лишь в конкретной активности социальных индивидов, взаимосогласующих свои действия.

Вместе с тем можно отметить, что до сих пор сама проблема свободы человека в рамках социально-философских наук не рассматривалась в топологической перспективе, в соотнесении с конкретными культурными, историческими социальными условиями его существования, в контексте заданной социальной реальности или социальной ситуации, которая требует от человека особых способов реализации им разносторонних сил. И данное диссертационное исследование призвано задать новую форму осмысления свободы – социально-топологическую.

**Цель и задачи исследования.** Целью настоящей работы является концептуализация проблемы свободы в социально-топологическом измерении, когда она напрямую связывается со структурирующими, базисными условиями совместного бытия в рамках заданного «жизненного мира» или конкретной социальной ситуации, что и делает возможным придавать свободе топологический смысл конкретности. Эта цель предполагает постановку и решение следующих задач:

- 1) определить топологический смысл свободы в границах конкретного мира;
- 2) осмыслить свободу в перспективе разнородного мира, сложной многомерной социальной реальности, прикладываемой к индивиду ту или иную форму власти;
- 3) провести анализ концепции «свободного субъекта» в контексте конституируемого в совместности трансцендируемого мира;
- 4) изучить природу, характер и выявить фундирующее значение «социального конструирования свободы»;

- 5) определить социально-философский смысл трансгрессии как индивидуального опыта свободы, в котором мир обретает новые грани;

**Объект и предмет исследования.** Объектом исследования является свобода как способность человека овладевать условиями своего бытия и всесторонне осуществлять себя, реализовывать собственные жизненные проекты в этих условиях. Предметом исследования оказывается свобода как топологическая переменная, значение которой определяется конкретностью культурных, исторических, социальных условий.

**Методологические и теоретические основания исследования.** Основной методологической установкой исследования является социальная топология (С. А. Азаренко., П. Бурдьё, Г. – Н. Фишер), где *топос* как пространство совместного бытия, как «жизненный мир», процессуально воспроизводимый, выстраиваемый сознательно и практически в ходе совместной организованной деятельности определённой коллективности, выражает, с одной стороны, некоторую уникальность существования данного социального организма, особый тип отношений, структуру, характер воспроизводства и обновления сложившегося порядка, а также конкретность социальной ситуации и социального положения индивида; с другой, – указывает на то, что всякая социальность конституируется в конкретных границах, т.е. представляет собой непременно ограниченный универсум: граница является условием самой социальности, так что коллективное существование людей оказывается обусловлено и опосредовано этими границами. Топология обращает нас прежде всего к феноменологической методологической установке (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти, Ж.–П. Сартр, М. Хайдеггер), ибо совместный мир фундируется общим знанием, которое один человек разделяет с другими, в чём и выражается социальный смысл *со-знания*. Вполне естественно, что с целью исследования социальной реальности мы также опирались на феноменологическую социологию (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман), которая использует феноменологическую методологию в области социологического познания. Для понимания динамической природы социальной реальности мы использовали хроно-топологические концепции Э. Гидденса, В. Е. Кемерова, Ж. – Ф. Шанла. Кроме того, важнейшей методологической установкой в нашей работе является «социальная гетерология», которая представляет социальность в разном и Ином и фиксирует те или иные формы реализации свободы в соответствии с исследуемым социальным контекстом (Керимов Т. Х.).

Учитывая неразрывную связь свободы и власти, и принимая во внимание, что предмет нашего исследования – свобода в условиях сложной многомерной реальности, автор также использует современные неклассические теории власти (М.Фуко, П. Бурдьё, Ф. Гваттари, Ж. Делёз) в качестве одного из методологических инструментов.

Общая методологическая установка является социально-философской, что позволяет рассматривать свободу как социальный феномен, социальный конструкт, который оказывается конститутивным, основополагающим фактором, обеспечивающим возможность социального воспроизводства реальности и её развития.

Взаимодействие этих методологических подходов определяет специфику и новизну диссертационного исследования.

**Научная новизна.** Новизна работы отражена в самой концепции социальной топологии свободы, в самой социально-топологической перспективе рассмотрения свободы, в факте соотнесения её с конкретным топологическим контекстом.

Основные результаты исследования, определяющие его новизну, заключаются в следующем:

- 1) Рассмотрен и обоснован социально-топологический подход к проблеме свободы.
- 2) Определены различные местности и совместности, в рамках которых человек тем или иным образом превращает свою свободу.
- 3) Выявлен смысл и динамика границ – естественных и социальных – не только как создающих препятствия, но открывающих перед индивидом различные онтологические перспективы.
- 4) Определён социально-конструктивный смысл свободы, в котором выражается идея о том, что воспроизводство социальной реальности осуществляется в форме конструирования *субъекта направленной активности*, собственно и характеризуемого ею как «свободный субъект».
- 5) Исследована трансгрессивность как опыт свободы, осуществляемый индивидом в результате осознанного «нелегитимного» перехода социальных границ и определён трансгрессивный смысл индивидуального существования как непрерывного «сдвига», меняющего облик социальных границ и, как следствие, самой социальной реальности и облик самого индивида.
- 6) Показана важность проблематизации своего мира в ситуации настоящего, границ, предопределяющих индивидуальное бытие, а также проблематизации системно доставляемых возможностей для свободного, ответственного, морального существования.

### **Основные положения, выносимые на защиту.**

1. Вопрос о свободе должен решаться как социально-философская проблема, выражающая способность индивида овладевать *конкретными* условиями своего бытия. Разность условий бытия человека – культурных, исторических, социально-контекстуальных и т.д. – является фактором, определяющим фундаментальную *неотождественность* свободы. Последняя может рассматриваться лишь в заданных *осязаемых* границах реальности и осмысляться в тех перспективах мира, в которых человек обнаруживает самоё себя.

2. Человек понимается как часть социального целого, структурированной социальной реальности, вне которой его существование немыслимо, и потому свобода индивида не может быть истолкована «по ту сторону» структурной логики социальности. Свобода не является основанием для противопоставления индивидуального социальному, она указывает на их соположенность и взаимообусловленность.

3. Социально-конструктивный смысл свободы согласуется с представлением об индивиде как условии воспроизведения социальной реальности. Тот факт, что социальное всегда реализуется в индивидуальном, указывает на то, что для поддержания социальной системы на том или ином уровне развития необходимо не только ограничивать действия индивидов, но формировать в них способности свободно овладевать теми условиями, в которых и осуществляется социальное. Свобода в этом смысле оказывается «социальной конструкцией» – в обществе не просто создаются условия для активности индивида, в которой воплощается социальный порядок, но задаётся направление для этой активности, что вписывает свободу индивида в логику социальной системы.

4. В своём существовании, в своей активности индивид не просто воспроизводит существующую социальную реальность в заданных границах, но определённым образом «сдвигает» их, трансgressируя, и тем самым придаёт миру новые черты. *Утверждая* себя в мире в качестве живой силы, человек невольно *отрицает* его, переступая действующие легитимированные границы – мир становится сущностно иным. И в этой связи проблемой оказывается то, насколько человек способен сознать себя в качестве «ядерной силы» социальности, её основной движущей силой, главным источником преобразовательной созидательной энергии; насколько он способен соотносить собственное существование с миром, его качественным состоянием и перспективами его развития. Или человек творит собственную свободу, а с нею себя и мир, или же только потребляет как некое доставленное извне качество и покорно отдаёт себя на волю судьбе.

**Апробация диссертации.** Основные идеи исследования представлены в ряде научных статей и тезисов, а также были изложены в форме докладов в рамках различных научных конференций (Екатеринбург: Гуманитарный Университет (2006-2007 г.), Магнитогорск (2006-2007). Дис-



сертация обсуждалась на заседаниях кафедры социальной философии и была рекомендована к защите.

**Научно-практическая значимость работы.** Результаты диссертационного исследования способствуют более глубокому осмыслению проблем совместного бытия и вопросов, касающихся действительной реализации индивидом своих сил в заданных исторических, культурных и социальных условиях. Топология свободы как особая исследовательская методологическая перспектива может быть использована в области политики, социального управления, педагогики.

Результаты диссертации могут использоваться при разработке спецкурсов по социальной философии, онтологии, социологии, культурологии, этике.

**Структура работы.** Работа состоит из введения, двух глав: первая в двух параграфах, вторая – в трёх, заключения и списка использованной литературы. Общий объем работы – 167 страниц, список литературы содержит 132 источника, в том числе 21 на английском и французском языках.

### **Основное содержание диссертации.**

В первой главе – **«Топология свободы в перспективе разнородного мира»** – ставится вопрос о необходимости рассмотрения проблемы свободы в контексте конкретного мира человека, который неоднороден, многомерен, который исторически развивается, что неизбежно влечёт изменение тех условий бытия, что определяют направление и характер человеческого освобождения и, соответственно, задают тот или иной смысл свободы. Понимание разнородности реальности, её исторической изменчивости, разности социальных условий и т.д. требует обращения к конкретным границам «жизненного мира» человека, к соответствующим властным отношениям, что складываются в этих границах, – и через это мы приходим к пониманию свободы как способности человека существовать и *сбываться* в перспективе своего мира и тех *осваиваемых* насущных интересов, что он обнаруживает в нём.

**1.1. Социальные границы свободы.** Человек обнаруживает себя как существо, зависимое от множества условий, неизбежно подчинённое некой власти необходимого, вписанное в границы определённой реальности, которая предопределяет характер его бытия. В этой связи свобода человека не может напрямую мыслиться, как некая противоположность необходимости, как потустороннее отрицание действительных условий существования человека, в которых он лишь и может обнаружить себя как творческую, деятельностьную, преобразующую силу. Таким образом, проблема свободы открывается, как элемент самой системы необходимого. Свобода ограничена в своей вписанности в очерченную реальность человеческого

мира. В этой же связи граница обнаруживает свой двойной смысл – формировать и определять, вместе с тем задавая – через сдерживание – некое активное направление.

Свобода – это способность человека овладевать условиями своего бытия, возможность самоопределяться, выбирать, преодолевать различные зависимости, как естественные, так и социальные, и, в конечном счёте, реализовывать себя в мире. И очевидно, что характер условий бытия и формы зависимости человека определяют природу свободы. Топология привязывает тему свободы к конкретным условиям существования человека и общества.

Автор начинает эту тему с изучения границ человеческого существования, но не для того, чтобы «от противного» прийти к тому, что лежит «по ту сторону» этих границ, а для того, чтобы открыть проблему вне дуалистической классической логики противопоставления крайностей (материя/сознание, дух/тело, причина/следствие, индивид/общество, сущность/явление, свобода/необходимость и т.д.). Задача здесь – открыть свободу не как одну из противоборствующих сторон, но как социальную величину, границы которой фактически отождествляются с границами человеческой реальности, в которых человек обнаруживает свой мир, себя и свои возможности тем или иным образом. И, в этой связи, представляется необходимым выявить социальную динамику свободы в перспективе различных ограничивающих условий, формирующих человека как мыслящее и телесное существо, которое способно вписываться в динамику различных процессов совместного существования, лишь будучи сознательно, технически и практически к этому готово.

Тема мира, в том виде как она очерчивается автором, т.е. как социальная реальность, прежде всего практически, телесно формируемая, воспроизводимая в совместном существовании, как мира *своего*, и в то же время *разделённого с другими*, приводит нас к топологии. Её исходным понятием является «топос» как пространство совместного бытия, организованная *местность*, для которой характерен некоторый свой особый способ собирания людей воедино, *в-месте*, – это *Мир*, в который человек не просто погружён, но в котором он *находит-ся*, находит себя совместно с другими; это мир, *которым* он видит, чувствует, дышит, думает, желает и стремится, в силу того, что это *место бытия* открывает и, по сути, является собой определённый “жизненный горизонт”, выводящий человека за рамки его субъективности и индивидуальности, в то же время, не растворяя его в тотальности коллективного. Это *временящееся* пространство, организуемое, воспроизводимое и трансформируемое в совместных практиках, со-участно. Пространство существует, времяясь в процессуальности социальных отношений, и в то же время эта процессуальность пространственно овеществляется, фиксируется в качестве неких объективированных структур, организующих социальное бытие. Пространство здесь

понимается, таким образом, не как вместилище, вбирающее в себя социальное целое, в котором индивид обезличен, но как мир, которым человек живёт, и как мир, который через него *выговаривает себя индивидуально*.

Человеческая телесность – один из важнейших элементов, заложивших основу социального порядка. Именно объединение *человеческих тел* формирует новую реальность, социальную, а с ней и собственно человека как социального субъекта. Телесное объединение приводит не к *сложению*, но *умножению* отдельных сил отдельных тел и к их взаимной интенсификации, усложнению и усилению, что и отличает социальную группу от любой общности животных. Строго говоря, сама телесность есть именно социальная величина, тесно связанная с “коммуникативными потоками социальности”.

Человеческий образ жизни задан тем обстоятельством, что человек, чтобы освоить присущий ему способ жизни, должен обратиться к культуре своего сообщества, и не может воспользоваться ею для жизни непосредственно, а лишь если освоит её *индивидуально*. И впервые человек начинает осваивать мир своим *телом*; именно телом он осуществляет первые шаги в формировании себя в качестве *свободного индивида*.

Тело есть, пожалуй, самый первый, естественный, инструмент человеческого освобождения, с помощью которого происходит первичное овладение человеком условиями своего бытия, с помощью которого он впервые реализует себя в мире, который и формируется в результате его телесного встраивания в среду своего обитания, как итог приложения сил и энергий человеческого тела к природной стихии. Свобода как интеллигильная величина, предпосылки которой возникают уже у Платона и Аристотеля, и которая получит законченный вид в философии Декарта, есть итог весьма длительного развития человечества, а предшествовала ей именно свобода как *техника телесного самоосуществления человека*, как его способность управлять, преобразуяюще воздействовать на окружающую реальность с помощью своего тела. Именно тело, в первую очередь в силу своих естественных потребностей, т.е. ввиду *необходимости* решать вопросы собственного выживания, подчиняет физическую реальность и действует на другие тела.

Вероятней всего, одна из первых форм социальной согласованности людей – это как раз согласованность телесная, когда тело становится *социальным*, когда каждый человек начинает управлять своим телом, регулировать его, заставлять двигаться, действовать по определённым траекториям, согласно определённой ритмике, в соответствии с некими “социальными требованиями”, своеобразным “социальным заказом”, которые формируются в этот же самый момент. Это может происходить в условиях коллективной охоты, ввиду необходимости общей защиты от хищников, от непогоды, враждебных соседей и т.д. или в ходе ритуальных, обрядовых коллективных действий. Первая форма социального подчинения

человека – это подчинение его тела некой социально заданной и определяемой целесообразности. Но это же подчинение выводит человека и социум на новый виток развития.

Логика адаптации человека к естественной среде в форме строгой, социально закреплённой, последовательности определённых актов, логика претворения практической деятельности в форме определённого совместного коллективного быта – есть первый уровень рациональности и главная предпосылка складывания знания, разделяемого между разными людьми, образующими собой некую общность.

Рациональность производна от практических способов коллективного овладения условиями совместного бытия, способов освоения совместного пространства, меняющихся исторически и культурно. Соответственно, нет и не может быть единого рационального пути социального развития. Именно в этой связи встаёт вопрос о *пространственно-временной контекстуализации рационального*, возникает необходимость всегда говорить об особой логике человеческого, социального существования – это **топологика**, обращающая нас не к математическим формулам или божественным истинам, но в практическую сущность совместного бытия, определяемую множеством меняющихся факторов, имеющих как естественную, так и культурную, т.е. человеческую, природу. Это, по мнению автора, является основанием для переосмысления темы свободы, что вынуждает его говорить о *топологике свободы*.

Свобода концептуализируется, онтологически определяется в тех границах существования конечного индивида, в которых выражается некий единый, накопленный социо-культурный опыт как *рациональный базис* всякого человеческого существования, на основании которого человеком сознательно конституируется перспектива *своих* возможностей. Человек есть «становление-образцами» (Азаренко С. А.), и его первейшее вхождение в мир, в пространство совместного бытия, встраивание в социально-коммуникативную систему, в сеть социальных связей осуществляется посредством тела, – он начинает своё участие в социальной жизни как *тело*, которое в процессе планомерной социальной «формовки» становится мыслящим, обретает определённые социальные черты и начинает *функционировать социально*. В этом смысле ограничения, накладываемые на человеческое тело, выступают как элемент *технического становления* человека, что только и делает возможным его собственно *социальное* участие в мире, т.е. его существование как собственно *человеческое*. Его способность овладевать условиями своего бытия коренится в тех практических, технических навыках, что позволяют ему владеть собственным телом и уже через это *направленно* воздействовать на окружающую реальность. Именно поэтому говорится, что посредством тела (телесных практик) впервые проявляет себя свобода, но для этого оно должно быть сформировано в соответствии с определённой *социальной матрицей*, в

которой выражен соответствующий запрос, социальная потребность в человеке, обладающим теми или иными навыками. Историко-философский анализ тела также показал значимость именно телесного объединения человеческих индивидов вокруг неких сплачивающих идеологических принципов для последующего цивилизационного развития как общества в целом, так и отдельной личности, которая неизбежно вбирает в себя – технически, духовно, сознательно – весь накопленный совместный опыт; которая усложняется, обретая всё новые грани, образы, черты, возможности, по мере усложнения социального мира, социальных отношений. И только через понимание этих динамических процессов, отношений мы можем, наконец, говорить о свободе как о социальной величине, выражающей тот уровень притязаний отдельного индивида на реальность, на котором он в данный исторический момент, в заданном месте находится, *находит себя в своих возможностях совместно с другими*.

**1.2. «Возможные миры» социальности: свобода и власть.** Необходимость соотнесения свободы с конкретными топологическими условиями существования человека невольно обращает к проблеме разнородного мира, сложного, многоуровневого, исторически, цивилизационно изменчивого и т.д., что делает невозможным говорить о свободе как о постоянной самотождественной величине. Сосуществование различных культур, различных типов социальности, а также дифференцированный, многомерный характер социальной реальности, что в преобладающей форме присуще современному миру, вынуждает соотносить свободу с исследуемым онтологическим контекстом, с конкретным культурным организмом, с конкретной социальной локальностью, конкретным «эпизодом» в историческом горизонте и т.д. Действительное признание Другого (мира, общества, индивида) в его *другом* существовании есть признание его активности, которая имеет свои собственные основания. Это есть признание *его* свободы, – не признание его свободным в том или ином качестве, но именно признание за ним *его собственной* свободы, которой нельзя извне задать иную логику и вписать в иной онтологический проект, чем и можно объяснить непредсказуемость и *сущностную конфликтность* человеческой со-бытийности.

По мере усиления позиций человека в естественной среде усиливаются позиции социальные: ослабление зависимости от природных условий своего бытия, всё возрастающая власть над стихией, под действием человека обретающей всё большую упорядоченность и оформленность, обеспечивается благодаря всё большей консолидации людей, выстраиванию всё более организованного социального порядка, власть которого над человеком непрерывно усиливается. Само существование индивида, его силы и возможности, теперь могут быть поняты лишь в контексте этого порядка и тех форм отношений, взаимодействий, в которых он выражается.

Разнородность мира здесь следует понимать в двояком смысле: во-первых, речь идет о сосуществовании различных типов социальности, каждая из которых продуцирует свой тип *индивидуальности*, необходимый для поддержания, *воспроизведения* определенного социального порядка; во-вторых, устройство самой той или иной “социальной реальности” может быть весьма неоднородным, многомерным, представляющим собой сложную связь различных локальностей, социальных уровней, пространств.

Человек уже не может рассматриваться в своей жесткой привязанности к однослойной однородной социальной реальности: своим существованием он сам как будто бы дробит её на разные сегменты, уровни, в которых эта реальность раскрывается особым образом в соответствии с характером и направлением его активности. И потому все чаще предметом исследования оказывается *контекстуальность* социальной жизни, все большее внимание уделяется множественным повседневным практикам, в которых действительно и проявляет себя то, что активно творит *социальное*.

Таким образом, позиция отдельного индивида в рамках того или иного общества должна рассматриваться в перспективе множества отношений, в сложном переплетении различных социальных связей, *хронотопологически* обусловленных; как позиция, динамично меняющаяся в соответствии с социальным движением “агента”, активного творца социального, сопровождаемым движением иных агентов. Т.е. гетерогенность целостного мира, выражающаяся через соотнесенность различных типов цивилизаций, обществ, культур, исторически разворачивающихся, дополняется сложным многомерным процессуальным характером существования отдельного общества. В условиях признания “полифонической сложности социального процесса” архитектура современной общественной жизни видится не одномерной, однородной, но многомерной.

Усиление социальной власти над человеком, усложнение её характера по мере социального развития всё более очерчивает свободу именно как социальную величину, которая выражает способность человека овладевать именно социальными условиями своего бытия, реализовывать себя как социальный субъект, решать социальные задачи и удовлетворять уже социальные потребности.

Свобода обнаруживается не как константная универсальная ценность, которую обретает человечество в ходе своего планомерного развития, но как меняющаяся характеристика человеческого бытия, как величина, в которой выражается активная позиция индивида в границах своей реальности, в границах одного из «*возможных миров*». Подобный ракурс вместе с тем представляет проблематичной постановку вопроса о «развитии свободы» в автономном режиме: скорее всё же следует говорить о тех качественных изменениях в существовании человека, об их предпосылках

и следствиях, что преобразуют место человека, открывая для него новые горизонты, перспективы, цели, ценности, возможности через установление новых властных отношений, суть которых сводится не к ослаблению зависимости человека от тех или иных физических или дискурсивных форм, но к трансформации самой структуры власти, её механизмов функционирования и приложения к конкретному индивидуальному бытию.

Вероятно, вопрос о *свободе* возникает лишь тогда, когда человеком начинает сознаваться своя *зависимость* от другого. Недаром формирование *института социальной власти*, связанного с социальным расслоением, разделением труда и т.д., признаётся одним из важнейших этапов в развитии общества и человека. Очевидно, что человек должен подчиняться, чтобы развиваться, и *всякая новая веха в развитии человечества означает новый уровень и новое качество человеческой зависимости*. Исторически развивается не свобода, а всё-таки человек, условия существования которого меняются, и лишь поэтому, опосредованно, в новых способах реализации бытия формируется новый образ и новое понимание свободы.

Всё усиливающаяся обусловленность существования человека социальными факторами формируют *структурно и качественно новую зависимость и власть*. Новый уровень развития социальных отношений, и как следствие, новое качество индивида порождают новую форму подчинения, равно как и являются её прямыми отголосками, но в то же время это открывает совершенно новые возможности человека, *проектирующие* его существование в новом направлении.

Пространство бытия – это всегда определённая форма приложения власти к человеку, к его телу и сознанию. Логично предположить, что изменение этих форм неизбежно приводит и к изменению способов эмансипации, освобождения человека. Власть – это то, что задает область необходимого. В соответствии с этим, на этом новом уровне исследования социальной реальности проблематика свободы должна открываться уже как “микрофизика свободы”. Изучение данной проблемы в условиях все усложняющихся форм социальных отношений, в условиях дифференцирующегося, разбивающегося на всё более микроскопичные локальности, “углубляющегося” социального пространства, “конвульсивного”, “ломающегося” социального времени, которое “разбивается” на множество ритмов, в соответствии с порождающим его социальным контекстом, требует *топологически* или, можно сказать, *хронотопологически конкретной* привязки.

Во второй главе – «**Социальное конструирование свободы**» – автором анализируется конститутивная роль «свободного индивида» в воспроизводстве существующей социальной реальности. Свобода в том или ином качестве или смысле не просто имеет привязку к определённой социальной реальности, не просто обретает те или иные черты в некоем рас-

смаатриваемом социальном контексте, но является *социальной конструкцией*, в которой выражается условие непрерывного конструирования, воспроизводства этой реальности, поскольку любые объективированные социальные формы могут осуществляться лишь в индивидуальных практиках, в активности сознательного индивида. Таким образом, возможность воспроизводства социальной реальности открывается лишь через социально формируемую способность отдельного индивида *активировать* в своём существовании социально вменяемые импульсы.

**II. 1. Свобода субъекта и социальный «Другой».** Человек определяется не различными статичными «свойствами», но собственным поведением, своими действиями, своей активностью, открытым выражением себя в мире, направленным на что-то движением. Однако в основе любой деятельности тем не менее лежит человеческое сознание, определяющее, целеполагающее человеческую активность. Человек действует в соответствии с устройством собственного сознания, которое всегда *практически, деятельностно*, выводит его во внешний мир. Сама тема свободы проблематизируется именно сознательно, и всякое свободное действие *человека*, по сути, есть действие осмысленное, интендируемое, направляемое и ведомое сознанием.

Автор развивая концепцию социально-конструируемой свободы, начинает с рассмотрения проблемы сознания – не просто как основы осмысленной, целенаправленной активности индивида, реализующего собственные жизненные проекты, но социального фундамента, на котором выстраивается реальный человеческий мир, сплетающий потенциально разрозненные, разнонаправленные действия множества индивидов в единую онтологическую перспективу, в рамках общего «символического универсума» (П. Бергер, Т. Лукман).

Кантовская трансцендентальная концепция является своеобразным «мостом», связующим человека как свободного и морально ответственного субъекта с бесконечно трансцендируемой (самим же человеком) реальностью. Признавая существование вещественного мира независимо от нас, мы признаём за собой компетенцию осмысления его, придания ему человеческого смысла, как мира *значимого* для человека, как обозначенного, определённого им. Субъект через восприятие и последующее суждение вписывает каждое событие и явление в конструируемую картину мира.

Пространство и время, по Канту, это не просто некий гносеологический инструмент, некая первичная форма постижения мира, но понятия в своей неразрывной совмещённости глубоко онтологические. Кантовский пространственно-временной континуум – это, по сути, некая исходная точка обнаружения себя, основа идентификации. Пространство-время – даже не формы сознания, но это *Я*, обнаруживающее свою непрерывную, длящуюся «выставленность» вовне. Понятие трансцендентальности, по мнению автора, выражает именно это свойство человеческой природы.



Начиная с Канта новоевропейская метафизика меняет свои установки на построение универсальной онтологической конструкции, выражающей подлинную, глубинную сущность мироздания, в которое беспомощно погружён человек; поиск оснований бытия отныне ведётся в фундаментальных слоях человеческого *знания*, которое неизбежно оказывается *разделённым с другими*.

Гуссерлевская феноменология усиливает кантовские позиции: интенциональная природа сознания уже напрямую открывает интендируемый мир как мир *возможностей*; смыслообразующая сущность сознания не просто вырисовывает для человека некие значимые образы реальности, но вычерчивает схемы его взаимодействий с нею, его активного утверждения себя в качестве *субъекта свободы*. Вместе с тем знание как нозматизированная реальность оказывается разделённым с другими, и в этом смысле оно ложится в основу интенционального горизонта как фундаментальной интерсубъективной перспективы, что даёт нам не просто образ некой совместно переживаемой реальности, «жизненного мира», социальности, но реальности, совместно *практически* обживаемой, воспроизводимой в целеполагающей активности индивидов, которые соучаствуют в её конституировании и взаимополагают действия – а также интенсивность и направленность этих действий – друг друга. Через «жизненный мир» как мир *своих* открывается свобода в совместности, которая утверждается из нашего общего мира как *моя свобода*, взаимоположенная со свободой Другого, и оказывается значимой характеристикой моего существования лишь в той мере, в какой остаётся признанной Другим (и, соответственно, наоборот) – в этом уже выражается её социально-конструктивный смысл как величины взаимопринимаемой в качестве легитимированной. Таким образом, «трудности перевода» не только могут поставить под сомнение благоприятные перспективы наших совместных отношений, коммуникаций, но и, собственно, признание меня как имеющего собственные интересы в этом мире и как обладающего соответствующим правом на их защиту.

Мерло-Понти, развивая идеи Гуссерля, устанавливает связь между миром, телом и языком: коммуникация возможна лишь через взаимное понимание друг друга, в том числе, и через понимание жестов, понимание телесного языка, которые должны в моей интендируемой практической деятельности «прочитываться» в поведении другого, вписанного в моё проектное поле. Но поскольку телом овеществляются некоторые интенции, то взаимность мира и языка означает в то же самое время взаимность интенционального горизонта, обуславливающая единство коллективных социальных практик. «Жизненный мир» как некий объективный мир – это мир для всех, мир, который каждый член определённого сообщества имеет в качестве своего горизонта, в качестве практически интендируемой перспективы. Его объективное бытие определяется общим языком в широком понимании, смыслом, общей значимостью, законом, объединяю-

щим логосом, совмещающим разделённое, выстраивающим единую перспективу бытия для сущностно независимых субъектов. Это форма привязки Я к Другому, когда моё бытие неизбежно опосредуется его бытием, и наоборот, когда Другой оказывается составной частью той реальности, в которую я проектирую себя, и в этом смысле мой свободный проект всегда направлен к Другому, – положительная реализация этого проекта (а значит, моя реализация) возможна лишь через него и в условиях взаимной понятности наших действий, когда я могу быть им принят в этой активности. “Жизненный мир” – это та основа, которая придаёт *признаваемый* смысл моей свободе; за его чертой я могу утратить свой смысл в качестве свободного, ибо могу перестать быть *своим*, т.е. аппрезентативно признаваемым в качестве активной конститутивной части той или иной реальности – в этом случае я становлюсь сущностно Чужим, с которым человеку невозможно соотнести свою свободу. Аналогизирующий аппрезентативный опыт, в том числе опыт своей свободы, невозможен за рамками своего мира. Я не могу признать Чужого свободным и не могу рассчитывать на его признание меня в качестве такового. И в этом смысле я не могу быть свободным в Чужом мире. Здесь и обнаруживается феноменологически обоснованная связь “свободы” и “своего”, фиксируемая и выражаемая в русском языке. “Жизненный мир” – это свой мир (и мир *своих*), свой горизонт, разделяемый с Другими, в котором я открываю свои возможности, обнаруживаю собственную свободу через активную реализацию этих возможностей, свободу, признаваемую Другим, в котором я в свою очередь вижу Другое Я, столь же свободное и *своё*.

## **II. 2. Практика свободы в социальном пространстве.**

Во второй главе автор пытается выявить, каким образом практически определяется и реализуется свобода социального субъекта в рамках социального пространства, которое учреждается в его совместно-разделённой (с другими) конститутивной активности. Понять её социально-практический смысл, исходя из конструируемого характера любой социальной реальности, которая существует лишь в той мере, в какой воспроизводится в индивидуальных практиках, в какой оказывается горизонтом субъективного, *личностного* опыта.

В концепции “жизненного мира” Гуссерля со всей очевидностью проявляется всё более широкое применение феноменологической философии, и всё более глубокое понимание природы сознания и проблемы “трансцендентального субъекта” – данная концепция оказывается той областью, в которой фундаментальное философское учение выходит на социологическую проблематику, и тем самым оказывается возможным использовать феноменологическую методологию в области социальных исследований с целью описания социальной реальности (А. Щюц, П. Бергер, Т. Лукман).

Для объяснения смысла индивидуального действия, которое можно рассматривать как *свободное*, автор обращается к исследованию структурности социальности, в которую *значимо* вписывается всякая человеческая активность, структурности, которая, в конечном счёте, выражает не столько устройство мира, сколько устройство человека, его интендируемой онтологической перспективы, конструируемых в ходе социализации сознательных установок, заинтересованности «в игре», и практических навыков, возможностей, обеспечивающих *практическое* воспроизводство «социальной реальности». Понимание того, что общество существует лишь в человеческом, индивидуальном действии, в то же время приводит к тому, что это действие, всегда выражает и использует ту или иную социальную форму.

Общество должно обеспечить необходимые условия для целенаправленного человеческого действия как необходимого условия жизни общества. Основные положения теории Э. Гидденса в значительной степени согласуются, в частности, с положениями феноменологической социологии и теорией П. Бурдьё: его «структура» оказывается столь же динамичной величиной, сколь и «конструкция», величиной, реализующейся индивидуально в открытой перспективе. Процесс социального формирования *индивида*, его конструирования с момента рождения человека, является фундаментальным основанием социальной структурности, задающей некую стабильность совместному (в рамках общего мира, единого «символического универсума») существованию разделённых людей. Социализация человека, его «формовка» согласно заданной социальной матрице происходит через структурную направленность его активности в соответствии с тем знанием о мире и своих возможностях в нём, которое он постепенно начинает разделять с другими.

В социально-топологической концепции П. Бурдьё, описывающего социальное пространство как диспозиционно выстроенный процесс взаимодействия «агентов», сознающих своё положение и свои интересы, владеющих определённым символическим капиталом, через концепцию «габитуса» как результат внедрения в индивидуальные практики «структур и тенденций мира» уже на уровне внутренней динамики целенаправленной человеческой активности проявляется несостоятельность самой постановки вопроса о свободе индивида как собственно «индивидуальной свободе». «Практический смысл» как предвосхищает характер и направление движения индивида в «социальной игре», так и выражает его собственную заинтересованность в подобном движении и его всестороннюю, «страстную» привязанность к самой «игре». Диспозиционное присутствие, участие индивида в социальном процессе выражает *совпадение* социально заданных (в самой его позиции вплоть до его тела) ориентиров и его интендируемой нацеленности на те отношения, что ему предоставляет «поле». В то же время подобная структура в той или иной степени условна и

никогда не может существовать в форме абсолютной слитности габитуса и поля, что делало бы невозможным историческое и социальное развитие. Совпадать всё же может лишь *разное*, и потому *разрыв* – это та вечная социальная опасность, задаваемая самой внутренней динамикой социальной структуры, которая находит выражение только посредством практических форм индивидуальной реализации, которая может найти *незапланированный* выход. *Разрыв* является лишь одним из многих свидетельств конститутивного, а потому «шаткого» и проблематизируемого характера существования человеческого мира, а также человека как вечно вопрошающего и сомневающегося субъекта.

Вообще, даже если отойти от крайних форм социального противостояния, обусловленного резкими, внезапными историческими изменениями, политически катализируемыми, то можно увидеть, что в самой структуре габитуса заложены возможности сбоя, расстройства и «сдвига». Существование в любом случае некоторой дистанции следует признать как факт, подтверждаемый самим историческим развитием человечества. Этот «сдвиг» формируется самой обоюдной динамикой отношений человек-мир, в которой одно так или иначе автономизируется относительно другого, так что всегда имеется некоторый дистанцирующий «зазор», позволяющий человеку менять свои схемы взаимоотношений с миром, проектировать себя в новом качестве, задавая новые очертания границам мира. Сама природа человека-в-мире, таким образом трансгрессивна.

**II. 3. Трансгрессивный опыт свободы.** Проблема свободы как трансгрессии открывается не просто как *переход* некой социальной границы, но как осмысленный, ответственный индивидуальный опыт (и в то же время испытание и переживание), через которые открываются новые грани социального, новые возможности и новые цели и смыслы человеческого существования.

Автор начинает свои суждения с исследования феноменологической трансгрессии, когда интендируемая реальность конститутивно достраивается уже в новом, *нарушенном* виде. И сама социальность в индивидуальном воплощении не может воспроизводиться в своём неизменном виде – всегда имеет место определённый *сдвиг*, трансформация реальности и переход к какому-то новому своему состоянию. Это происходит в силу открытой, *транснатуральной* природы человека, который постоянно в своём существовании находится в состоянии перехода – он существует, экстернализируясь. Через тот «зазор», что позволяет ему соотносить себя с реальностью и объективировать её, он *уклоняется* от собственной фактичности, сдвигая тем самым и границы реальности. Присутствие человека в мире делает этот последний фундаментально Иным. И здесь автор выходит на проблематику подлинности человеческого существования, ибо, если говорить о свободе, то первостепенное значение имеет прежде всего

переход как *осмысленный, ответственный* акт (а не акт, творимый бессознательно), который совершается человеком, понимающим себя как «ядерную силу» социальности (Кемеров В. Е.), сознающим свои творящие, созидательные возможности, свою конститутивную роль в утверждении существующей реальности – тем, кто овладевает собственным бытием, преодолевая некую фатальную фактичность бытия, *das Man* (М. Хайдеггер), кто активно утверждает своё нудительное действительное *не-алиби в бытии* (М. Бахтин).

Представив различные концепции трансгрессивности как свободного ответственного преступления (М. Мерло-Понти, Ж. – П. Сартр, М. Фуко, Ж. Делёз, Ф. Гваттари и др.), автор подходит к проблемам современности, которая характеризуется не столько способностью примиряться со множеством различий, *преступных* практик, меняющих очертания мира, но скорее способностью серийно производить и реализовывать их симуляции в условиях потребительского рынка (Ж. Бодрийяр, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Ф. Гваттари). Свобода в своём квазидеструктивном образе обретает все черты *доставляемого товара*. В форме товара, когда реальность фундирована в троичности «производство-продажа-потребление», она уже больше не таит опасности непредсказуемости, ибо запрограммирована в соответствии с рыночной аксиоматикой. «Потребительская свобода» становится лишь новой формой властного диспозитива. Она уже не оставляет выбора вне рыночного пространства, так что все институционально заданные перспективы человеческого существования определяются лишь в его границах; осмысленность и целенаправленность свободных индивидуальных действий в контексте этого мира обретаются лишь в искусных техниках «производителя», «продавца» и «потребителя». Это его «возможности», его потенциальные формы реализации своих сил в этом мире, в которых он только и может здесь стать *своим*, обрести признание, *стоять*.

Но что сегодня является тем «зазором» (в круговороте *доставляемых* «различий», «разрывов», «обликов», «свобод»), что даёт человеку хоть какую-то возможность созидающе преобразовывать мир, обретая себя и свои жизненные перспективы фундаментально Иными, оставаясь в то же время частью этого мира, *своего* мира, не превращаясь в «маргинала», выброшенного за борт всех социальных свершений? Разрешая этот открытый вопрос, социальная топология обнаруживает определенные точки соприкосновения с классической проблематикой «духовной свободы», однако общие проблемы открываются уже в контексте современности, на новом уровне, когда значимым оказывается её практическая реализация в действительном мире.

В **Заключении** диссертации подводятся итоги исследования, формулируются основные результаты, определяющие его научную новизну. А

также выявляются перспективы дальнейшей научной проработки исследуемой темы.

Основные идеи диссертации отражены в следующих публикациях:

**Статья**, опубликованная в ведущем рецензируемом научном журнале, определенном ВАК:

Бетев А. Н. Топология свободы в перспективе разнородного мира // Известия Уральского государственного университета, № 61. Серия 3. Общественные науки. Выпуск 6. С. 5-18.

**Другие публикации:**

1. Бетев А. Трудная совместность // Сумма философии. Выпуск 6, 2006, Екатеринбург, Издательство Уральского Университета. – С. 24-27.

2. Бетев А., Азаренко С. А. Введение в проблематику топологии свободы // Сумма философии. Выпуск 6, 2006, Екатеринбург, Издательство Уральского Университета. – С. 16-24.

3. Бетев А. Экзистенциальная ценность свободы в топологическом измерении // Ценности интеллигбельного мира. Сборник статей Всероссийской научной конференции, Выпуск 3, Магнитогорск, 2006. – С. 37-42.

4. Бетев А. Топологическая семиотика: знаки совместного бытия // Ценности интеллигбельного мира. Сборник статей Всероссийской научной конференции, Выпуск 4, Магнитогорск, 2007. – С. 124-128

5. Бетев А. Свободная Россия: другая власть // Власть и властные отношения в современной России. Материалы международной научно-практической конференции Гуманитарного университета 30-31 марта 2006 года. Том 1. Екб., 2007. – С. 129-132.

6. Бетев А. Бытие в-месте: топологическое измерение свободы // Человеческая жизнь: ценности повседневности в социокультурных программах и практиках. Материалы международной конференции Гуманитарного университета 5-6 апреля 2007 года. Том 1. Екб., 2007. – С. – 256-260.

7. Бетев А. Проектные перспективы современной России: социально-философский подход // Без темы. Научный общественно-политический журнал. №1, 2007, г. Екатеринбург. – С. 115-121.

8. Бетев А. Проблема свободы и толерантности: социально-топологический подход // Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук. Сборник статей всероссийской научной конференции. Выпуск 2. Магнитогорск, 2007. – С. 132-135.

9. Бетев А. Свобода-в-мире // Сумма философии. Выпуск 7, 2007, Екатеринбург, Издательство Уральского Университета. – С. 41-44.